

IMBRICACIONES CONFLICTIVAS

Apuntes en torno a los procesos de estructuración social y configuración simbólica en contextos interculturales

Federico Rodrigo
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Introducción

Asamblea en un comedor comunitario en la periferia de La Plata. La componen aproximadamente 45 personas; la amplia mayoría son migrantes bolivianas. La presencia argentina se limita a los cuatro varones presentes y dos mujeres militantes de la Mesa Regional de la organización piquetera en la que se enmarca el comedor.

La palabra circula entre las mujeres argentinas y dos de las bolivianas. El tópico común es un reproche generalizado: durante la última manifestación desarrollada frente a la Municipalidad de La Plata, varias manifestantes abandonaron la escena de la protesta para ir a mirar vidrieras en calle 12.

Mariana, una militante de 25 años que usualmente coordina el desarrollo de las asambleas, increpa: “lo hemos charlado muchas veces compañeras, si baja Rodríguez (1) y nosotros estamos paseando por el centro o haciendo un picnic a la sombra, no nos va a dar pelota”. Felipa, una de las bolivianas que participa del discurso que se va construyendo interviene: “tenemos que llegar a entender, no podemos pasear durante el piquete”. Mariana, retoma: “es importante mostrar una actitud confrontativa compañeras, imagínense lo que piensa el Intendente cuando mira por la ventana y nos ve a todas desparramadas”.

Hecho el reproche, el temario de la asamblea lleva la discusión a otros tópicos dejando estas recriminaciones de lado.

Aquella no fue la primera vez que presenciaba este tipo de cuestionamientos: desde abril de 2010, cuando inicié mi trabajo de campo, he asistido a numerosas asambleas en las que fueron expuestas recriminaciones similares a la relatada. La importancia de “mantenerse cerca de la bandera” de la organización durante las protestas ha sido enunciada reiteradas veces. Asimismo, una práctica habitual que este grupo de migrantes realiza en las manifestaciones también despierta quejas de los militantes: muchas veces, cuando el sol del mediodía arrecia, van en grupos bajo un árbol, extendiendo sus aguayos en el piso, para sentarse a descansar a la sombra. De esta manera, se genera una imagen similar a la de un picnic en medio de la “jornada de lucha piquetera”.

La reiteración de estas recriminaciones, que develan cierta divergencia en el modo de asumir la participación en la organización, presentan interrogantes acerca de los procesos de estructuración social y configuración simbólica en contextos interculturales. Este trabajo, entonces, intenta reflexionar sobre las dinámicas de constitución del comedor, atendiendo a los diferentes núcleos de confluencia y tensión que este espacio habilita. Así, el artículo dialoga

con los planteos de diferentes autores que han formulado propuestas para inteligir la inscripción del conflicto en los procesos culturales.

Para abordar estas problemáticas, el trabajo comienza por caracterizar conceptualmente el espacio del comedor a partir de revisar la idea de “estructura institucional” propuesta por Míguez y Semán. Posteriormente se reconstruyen una serie de espacios simbólicos que confluyen en la organización y se afirma que, en las imbricaciones conflictivas entre estos, se constituyen las características principales del fenómeno estudiado. Finalmente, se utiliza el caso para discutir distintos postulados teóricos acerca de los procesos de producción simbólica en contextos de desigualdad.

Estructuras institucionales: contextos de autonomía, convergencias y divergencias

Míguez y Semán plantean en la “Introducción” a *Entre santos, cumbias y piquetes*, que una característica de las “culturas populares” es la creación de sistemas alternativos de representación en los cuales se redefinen las lógicas de obtención de prestigio. Según estos autores, es a partir de la generación de “estructuras institucionales (en un sentido amplio, que incluye a las informales), como las hinchadas de fútbol, las bandas delictivas, las organizaciones políticas locales, las relaciones familiares o las religiones extraoficiales” que quienes ocupan los escalones más bajos en la cultura convencional desarrollan “contextos en los que pueden ocupar sitios altamente valorizados” (2).

Si bien no hay una definición desarrollada del concepto, sino que aparece en el texto como bisagra que permite vincular la creación de los mencionados sistemas de representación con algunas de las características que los autores les atribuyen (la “jerarquía”), la noción pareciera suponer que el devenir de los procesos de estructuración social posibilita la conformación de ámbitos que se caracterizan por su relativa autonomía respecto de la dinámica más amplia que los contiene.

Entonces, estas “estructuras institucionales” se constituirían a través del establecimiento de fronteras identitarias particulares y del desarrollo de economías simbólicas alternativas a las promovidas por los centros institucionales dominantes de una cultura determinada. De esta manera, el conjunto de relaciones específicas que forman las estructuras en cuestión operaría como “base” de la puesta en funcionamiento de lógicas de prestigio y autoridad singulares.

Al centrar implícitamente el foco en la *diferencia particular* que introducen en el continuum social, Míguez y Semán definen a estas estructuras por medio de los aspectos que permiten identificar cierta homogeneidad en su funcionamiento. Sin embargo, el “caso” que motiva estas líneas trata de una divergencia entre la manera “correcta” de comportarse durante una manifestación (de acuerdo con los criterios manifestados por las militantes del comedor considerado) y lo realizado efectivamente por algunas de las migrantes bolivianas que lo integran. Entonces, cabría preguntarse si es posible considerar a este espacio como una “estructura institucional”.

En la medida en que el comedor permite el desarrollo de redes de relaciones complejas relativamente estables y los consecuentes sistemas de representación (al menos como acuerdos simbólicos mínimos) comunes; al mismo tiempo que, por la propia dinámica de su conformación, provee los recursos materiales y simbólicos que garantizan la relativa institucionalización de estos fenómenos, encontramos en el concepto propuesto por Míguez y Semán una herramienta adecuada para acercarnos al análisis del “caso” presentado.

Ahora bien, es necesario destacar que estos contextos relativamente autónomos de las tendencias que orientan el “proceso social total” se constituyen inmersos en dinámicas sociales complejas. Es decir, que su emergencia es producto de una multiplicidad de procesos que influyen de manera variable en la consolidación de una estructura determinada. En este sentido, vamos a enfatizar la práctica articuladora (Laclau, 1998) que supone la creación de (al menos) esta “estructura institucional”.

De esta manera, los apartados que siguen intentan reconstruir los sistemas de relaciones que, de acuerdo con lo observado en el trabajo de campo, encontramos relevantes para explicar las problemáticas planteadas previamente. Como se adelantó, se espera dar cuenta de una serie de espacios simbólicos pre-constituidos a la existencia del comedor que, en su confluencia, le otorgan sus características fundamentales. A su vez, la propia dinámica que desencadena la participación en el movimiento, genera múltiples imbricaciones y conflictos que simultáneamente potencian y subvierten (es decir, transforman) tanto los espacios simbólicos formadores como el mismo devenir del comedor.

Espacio militante

El cuestionamiento que Mariana y Felipa realizaban a sus compañeras durante el episodio narrado en la “Introducción” no se sustentaba en concepciones personales (o no únicamente en ellas). Por el contrario, este deviene de un conjunto de premisas que configuran el universo simbólico que desarrolla el movimiento al que pertenecen.

Este espacio político constituido, según manifiesta uno de sus volantes, por “organizaciones territoriales urbanas” pero también por “agrupaciones estudiantiles, sindicales y ambientales, expresiones culturales, rurales, espacios de jóvenes, de mujeres y de intelectuales”, se cimienta sobre una serie de principios que gobiernan (al menos como horizontes ideales) los modos de organización colectiva e intervención política del espacio. Abordarlos en su totalidad implicaría un detenimiento particular que no se corresponde con los intereses de este artículo. Sin embargo, resulta pertinente revisar mínimamente aquellas conceptualizaciones que permiten ubicar los dichos de las citadas mujeres en un contexto de sentido determinado.

Así, es necesario destacar el modo en que la organización caracteriza al “sujeto social” que pretende articular por medio de su conformación. Según el volante antes citado este sujeto “abarca a un conjunto de sectores sociales que son víctimas directas o indirectas del capitalismo y que sólo pueden realizarse como tales en tanto protagonicen cambios revolucionarios (...) Lo denominamos como pueblo trabajador, oprimidos, o ‘los de abajo’”.

Esta caracterización posibilita identificar las conceptualizaciones que realiza el movimiento sobre la estructura social y las posiciones que ocupan en ella los sujetos que lo componen. Como se observa en la cita, además de identificar el lugar desfavorable que ocupan en el sistema de jerarquías, la organización define a sus integrantes como “víctimas” del modelo social que establece esta estratificación. De esta forma, la lucha política no se sustenta únicamente en la búsqueda de mejorar la situación de “los de abajo”, sino en redefinir su entidad moral, en otorgarles dignidad.

En estrecho vínculo con lo anterior se encuentran las definiciones acerca de la naturaleza de las relaciones que el movimiento constituye con otros actores políticos relevantes. En este sentido, el ya citado volante aclara: “nos definimos como independientes del Estado, los partidos políticos, las iglesias, las ONG, y las centrales sindicales, y ejercemos nuestro derecho a decidir sobre nuestras acciones”. La reivindicación de la “independencia” se fortalece, incluso, a través de la inscripción en una tradición política. Continúa el volante: “nos sentimos herederos de todas las experiencias históricas con vocación de promover la autonomía política y organizativa de los/as trabajadores/as, de los de abajo”.

El reconocimiento de la “opresión” que atribuyen al “sistema”, sumado a la vocación de autonomía con respecto a los principales actores del campo político, nos permite delimitar el contexto semántico en el que emerge el significante que con más recurrencia es posible recoger en entrevistas con militantes y mediante la observación de actividades de protesta: la “lucha”. Este concepto mantiene, al menos, dos niveles de operatividad diferentes pero, obviamente, interrelacionados.

Así, la “lucha” viene a caracterizar las modalidades de expresión de los aspectos anteriormente mencionados: por un lado, se “lucha” para transformar una situación desfavorable e injusta, lo que posibilita una redefinición ética del sujeto; y, por el otro, “lucha” manifiesta una modalidad conflictiva de relación y, en cierta medida, de exterioridad respecto al/los antagonista/s.

Decía en este sentido Francisco, miembro de la Mesa Nacional de la organización y actor protagonista en la apertura del comedor, al caracterizar el espacio que compone durante una entrevista realizada a fines de 2010: “nos conformamos como una organización que se conforma no de mendigar, ni de agradecer, ni de pedir, sino de luchar y arrancarle los derechos que el Estado tendría que garantizar”.

De esta manera, los beneficios que se obtienen mediante el desarrollo de diferentes niveles de conflictividad aparecen como “conquistas”. Así, mediante la “lucha” frente al Estado y el “sistema” se revierte la victimización que éstos infligen. La organización aparece, de este modo, constituyendo al colectivo de los oprimidos como actor político que avanza hacia una transformación social.

Hay, a su vez, una segunda acepción de “lucha” que es necesario relevar. Como se observa en el relato introductorio del presente trabajo, la “lucha” también opera como *performance*. Mariana y Felipa reclamaban durante la citada asamblea una puesta en escena, demandaban la *actuación de la lucha* frente a la mirada de los funcionarios con los cuales era

necesario negociar aquello que se reclamaba. En este sentido, de acuerdo con estas concepciones, la disputa política no solo demanda asumir una actitud confrontativa, “ser luchador/a”, sino también parecerlo.

De esta manera, termina por definirse lo que la acepción de “lucha” anteriormente expuesta prefiguraba: “lucha” es un elemento fundamental en la construcción identitaria de esta organización.

Es importante destacar que estas premisas dan cuerpo al sujeto colectivo que enmarca una gran cantidad de experiencias políticas particulares entre las que se encuentra el comedor comunitario considerado. Esta red de organizaciones territoriales, agrupaciones estudiantiles, sindicales y ambientales, expresiones culturales, rurales, etcétera, se conforma como un “movimiento” cimentándose sobre los principios presentados. Es decir, son éstos, junto con su nombre, los que lo dotan de una cristalización identitaria relativamente estable. Así, “lucha” constituye a la organización, le da su entidad al definirla como la articulación de una dispersión de descontentos.

Sin embargo, como se observa en la “Introducción” de este trabajo, no todos los integrantes de la organización participan del mismo modo de esta construcción simbólica. La anécdota presentada permite identificar al menos dos formas de integrar el espacio de la “lucha”.

Mientras que, por un lado, son las militantes que participan de los órganos de gobierno del movimiento que trascienden al comedor (la Mesa Regional, por ejemplo) quienes mayormente ponen en circulación estas premisas, demandando a sus compañeras que las adopten; por el otro, la mayoría de las integrantes de este emplazamiento particular mantiene una relativa distancia respecto de la entidad confrontacional de la organización.

Los recursos que la organización logra “arrancarle” al Estado (mercadería, insumos para emprendimientos, cupos en los distintos programas de asistencia social, etc.) se vuelven uno de los principales incentivos (pero no el único, como se verá a continuación) para sumarse a la organización. Sin embargo, la esfera de negociación con las instituciones gubernamentales que posibilita acceder a ellos, constituida por los significantes presentados, es asumida con mayor interés por algunas de las integrantes del comedor. Así, la participación en las protestas (en la “lucha”), como modalidades privilegiadas de relación con las agencias estatales, encuentra formas diferenciadas en un espacio simbólico segmentado.

Red de mujeres cochabambinas

Victoria nació a fines de la década del 80 en Tarata, un pueblo en la periferia de Cochabamba. Sin embargo, de muy pequeña migró junto con su familia a la Argentina. Luego de un corto paso por Buenos Aires, creció y desarrolló casi toda su vida en la ciudad de La Plata.

Después de realizar intermitentemente algunos años del colegio secundario, a través de la propuesta de una compañera decidió abandonar los estudios para trabajar en la cocina de una cafetería céntrica. Sin embargo, tanto la baja paga como el malestar que le provocaba a

su padre el horario en que retornaba a su casa llevaron a Victoria a renunciar. Ella lo comentaba de esta forma: “después me cansé y mi viejo también se cansó porque llegaba... No, no era que llegaba tarde sino que vagueaba por ahí. De las 3 de la tarde que salía, llegaba tarde a mi casa”.

Según su relato, la renuncia re-situó a Victoria en el ámbito hogareño. Se pasaba los días realizando quehaceres domésticos, la mayor parte del tiempo de forma solitaria. Esta situación, extendida aproximadamente por medio año, provocó nuevamente el malestar de sus progenitores. Esta vez quien manifestaba su disconformidad era su madre: “como estaba sola en mi casa y aburrida y no trabajaba y no hacía nada me dijo ‘no vas a estar de vaga, vamos’”.

De esta manera, a instancias de su madre, Victoria comenzó a asistir a las asambleas en el comedor comunitario estudiado y se incorporó a la organización. A pesar de la vergüenza que le daba arribar a un nuevo espacio, esta joven se encontró con un ámbito familiar: “como eran todas conocidas de mi mamá, que yo las conozco del barrio dije ‘bueno, vamos a meternos’”.

Entre las conocidas de Sabina, la madre de Victoria, se encontraba Inés, una mujer de algo más de 40 años, que desde el 2000 vive en la zona. Habiendo sido ama de casa la mayor parte de su vida, Inés no esperaba transformar su situación en este nuevo contexto. Sin embargo, paisanas cochabambinas conocidas de la vida previa a la migración, a quienes reencontró en este barrio, le insistieron que se sume a la organización por las posibilidades de acceder a distintos beneficios como planes sociales y mercadería. A pesar de la oposición de su marido (según sus palabras le decía “no vayas, porque pueden entrar los vagos a la casa”), Inés terminó por acompañar a sus amigas.

Intentando reconstruir esta red de cochabambinas en La Plata le pregunté a Inés quiénes eran sus conocidas de Bolivia que participaban de este movimiento piquetero:

Inés: Doña Santusa, la Sabina, doña Elsa, a la Sonia.

Federico: Y ¿de dónde las conocía? ¿Eran vecinas desde Cochabamba?

Inés: Sí, siempre nos encontramos, a veces... Siempre nos encontramos en la feria...

Cerquita vivimos.

Federico: Se encuentran en la feria, en esos lugares... ¿Y la feria dónde es?

Inés: En Cochabamba: miércoles, sábado. Todos los días hay, pero feria grande como la que vamos nosotros el día miércoles, día sábado nomás.

La historia de Santusa, por su parte, también comienza en la periferia de Cochabamba, pero en Mamanaca. Siguiendo a su novio en busca de nuevas oportunidades laborales, a finales de los 80 migró hacia Santa Cruz de la Sierra, para algunos años más tarde arribar al barrio considerado en este artículo. De esta manera, cambió el trabajo en el campo por la verdulería, primero, y para dedicarse a las labores hogareñas, después.

Fue Daría, una pariente de su pareja, quien la convenció de incorporarse a la organización con expectativas de ingresar a los programas de asistencia social desarrollados por el Estado. Me

decía Santusa rememorando sus diálogos con Daría: “hablamos, ella venía, me decía que había un movimiento, y vine y me dieron plan”.

Estos pequeños retazos de las historias de vida de Victoria, Inés y Santusa nos permiten acercarnos a uno de los aspectos que caracterizan la participación de migrantes bolivianas en el comedor comunitario considerado: la mayoría de ellas se enteró de la existencia del espacio y decidió incorporarse a partir de la mediación de otras migrantes; en general, parientes o conocidas de sus lugares de origen. Así, esta red de relaciones en clave femenina entre algunas bolivianas que habitan la ciudad de La Plata es determinante para entender la “bolivianización” del comedor y la masividad de su composición.

Ahora bien, a pesar de que estos vínculos preexistían a la organización, definiendo incluso algunos de sus rasgos característicos (como la masividad y la nacionalidad de la mayoría de sus integrantes), el comedor se presenta como un espacio particularmente propicio para su desarrollo.

Tanto las tareas que demanda la reproducción de las actividades del comedor como las cuadrillas de trabajo que se conforman como contraprestación al cobro de distintos programas de asistencia social que brinda el Estado, se constituyen por medio de la deliberación asamblearia y, por lo tanto, generalmente respetando los vínculos de afinidad preexistentes. De esta manera, la actividad laboral diaria funciona como espacio de encuentro que refuerza los lazos preconstituidos y facilita el desarrollo y profundización de nuevas relaciones.

Este aspecto es destacado por la mayoría de las migrantes entrevistadas como un elemento importante de su participación en el comedor. Por ejemplo, afirmaba Inés: “ahora aquí, cada mañana, somos amigas. Hablamos de todo, nos cuenta cómo es la historia, todo nos contamos a veces”. Así, el encuentro con amigas que habilita la participación en el comedor se destaca como contracara de un padecimiento previo al ingreso al movimiento: el aburrimiento doméstico. Continuaba Inés, en una clave muy similar a lo relatado por Victoria expuesto previamente: “desde que entré al Municipio [a las cooperativas municipales] me gustaba compartir con las amigas y no quería estar más en mi casa. Si no iba a venir a trabajar yo me quedaba en casa, solamente iba a llevar a los chicos... Yo quería encontrarme, ya me acostumbré”.

De esta manera, se observa que hacia el interior de la organización, en el cotidiano de sus actividades, una trama social y simbólica con una historia propia, que se remonta a la periferia Cochabambina y se reactualiza en la ciudad de La Plata, va adquiriendo mayor consistencia.

Entonces, la reconstrucción exploratoria de este espacio boliviano en clave femenina nos permite redimensionar las prácticas objeto de recriminación por parte de las citadas militantes. Los “paseos” por un centro comercial o los picnics a la sombra aparecen de esta manera en un contexto de sentido relativamente autónomo de la “lucha”. Se inscriben en una formación que se imbrica en ella multiplicando cuantitativamente su potencial, pero que, al mismo tiempo, mantiene sus propias lógicas generando divergencias como la mencionada en la introducción.

Así, del mismo modo en que las jornadas laborales operan como ámbitos propicios para el encuentro con amigas, espacios de fortalecimientos y ampliación de las redes de parentesco y vecindad (en origen y destino) de estas mujeres, las manifestaciones también son apropiadas como contextos de sociabilidad de estos pequeños núcleos de pertenencia.

Relaciones de género en el ámbito doméstico

Un análisis ligero, realizado desde una perspectiva que busque dar cuenta de las disputas por el poder de forma unidimensional, podría detenerse en el contrapunto entre el ámbito de la militancia y la red femenina descrita para sacar de allí sus conclusiones. Sin embargo, el trabajo de campo sugiere que los procesos de estructuración social y configuración simbólica se constituyen a través de una variedad amplia de procesos multidireccionales y yuxtapuestos. En este sentido, se vuelve necesario establecer la existencia de un tercer espacio que opera como reverso del desarrollo de las relaciones de amistad entre estas mujeres: el hogar.

Numerosos testimonios destacan que, de acuerdo con la consideración de este grupo migrante, es la mujer la encargada de las tareas de reproducción de la vida doméstica. Interpretando el apuro con el que muchas abandonan las asambleas, una joven llamada Gabriela me decía: “las mujeres cocinan. A las cinco ya se ponen a cocinar para que esté la comida a las seis, seis y media. A esa hora llegan los maridos (...) La mujer boliviana tiene que cumplir el horario que al llegar su marido, la comida tiene que estar... y la casa ordenada. Eso sí, es obligatorio para una mujer casada o con hijos”. Inés, por su parte, me explicaba por qué era ella la encargada de administrar los recursos económicos del hogar (según su testimonio administra incluso el salario de su marido):

Inés: No sé cómo puede agarrar el hombre... ¿Todos los días puedo pedirle lo que me falta en la casa? No. ¿Hasta el trabajo puedo ir a pedir? No. Lo que agarró, lo que falta en la casa, todos los días siempre falta.

Federico: ¿Y el hombre no va a ir a fijarse qué falta?

Inés: No, no, no. No sabe: qué falta, qué necesitan los chicos, si tienen zapatillas o no tienen... No, no le importa.

El nivel de naturalización de esta división sexual del trabajo nos posibilita reconocer que este no se encuentra en cuestión. Por el contrario, considero que la red femenina descrita en el apartado anterior se constituye al interior de los límites que impone esta clasificación de género, manteniendo una relación compleja con ella.

En primer lugar, el arraigo de la responsabilidad doméstica impone un límite geográfico a las trayectorias socio-espaciales que estas mujeres pueden realizar; las tareas obligan a alejarse del hogar por segmentos temporales reducidos. En este sentido, la ubicación del comedor minimiza los riesgos de tardanza. Es decir, que la “salida del hogar” se efectúa hacia un espacio emplazado en el barrio que habitan, lo que permite una circulación entre el ámbito privado y el comedor muy dinámica. De esta manera, tanto el nuevo trabajo como el

fortalecimiento de estas redes femeninas de pertenencia se efectúan sin poner en cuestión la responsabilidad doméstica que asumen.

Pero en segundo lugar, esta obligatoriedad de la reproducción de la vida hogareña parece estar en la base de la conformación de sistemas de sociabilidad barrial. Numerosos testimonios dan cuenta que tanto los espacios de aprovisionamiento (supermercado, por ejemplo) como ámbitos relativos al cuidado de los hijos (el colegio o catequesis) operan como instancias de encuentro con “otras” que habilitan (o re-habilitan) la constitución de relaciones de amistad. A su vez, las entrevistas manifiestan que los hogares son enclaves privilegiados de estos sistemas. Así, las redes que permiten la circulación de información relativa a la existencia del comedor y posibilitan el ingreso de nuevas migrantes, se conforman hacia el interior de los límites que la clasificación de género impone, por medio de la realización de los roles asumidos.

Sin embargo, los testimonios recogidos también expresan que la participación en el comedor muchas veces cuestiona ciertos aspectos de las relaciones de estas mujeres con sus maridos. En este sentido, explicaba Victoria la reacción de su padre ante la incorporación de su madre a la organización: “antes trabajaba el marido solo y ahora trabajan las mujeres. A mi papá le parece raro que mi vieja salga a trabajar y que no esté la gran parte del día en mi casa”.

Hemos encontrado un muy variado repertorio de argumentos que los maridos exponen para desincentivar la participación en el comedor: el peligro de robos al dejar la casa sola, recriminaciones porque estas mujeres saldrían para ir a ver otros hombres, las dificultades que la nueva actividad presenta para el cumplimiento de sus “obligaciones domésticas”, etcétera. Santusa repone las discusiones con su pareja y nos presenta un nuevo argumento: “a mí me decía que no vaya, me decía ‘es peligroso eso’. Porque él miraba en la tele. Me dice ‘no vayas, ¿a qué vas?’. Pero a mí me gustó y voy”.

El contra-argumento que exponen estas mujeres, por el contrario, es siempre el mismo: el dinero no alcanza y se vuelve necesario que ellas sumen un aporte a la economía hogareña. Así, a pesar de construirse sobre la base de esta división del trabajo, la participación en el comedor interviene en la redefinición de ciertos aspectos de las relaciones de género. El empoderamiento económico es, sin duda, el elemento más evidente de estas transformaciones. Ahora bien, la existencia de la red desarrollada en el apartado anterior también opera como un espacio de fortalecimiento del lugar de la mujer que, según distintos testimonios, participa en la puesta en cuestión de algunos de los “roles femeninos”. Decía Victoria en este sentido, al repasar los cambios de ánimo de su madre luego de su ingreso al comedor:

Victoria: Pienso que es como libertad de una mujer que está juntada. Mi mamá, por ejemplo, yo la veía siempre en mi casa, si no era en mi casa en la casa de mis tías, pero volvía a mi casa. Ahora es más abierta, están como más abiertas las bolivianas, más charlatanas (...)

Federico: ¿Sí? ¿Vos decís que porque trabaja?

Victoria: Sí, porque conoce diferente gente. Por ejemplo, nosotros trabajamos con argentinos o misioneros. Las chicas de allá, que vienen de otro barrio son de Misiones: entonces es como diferente cultura.

De esta manera, si bien el comedor se constituye y extiende en una trama de relaciones signada por una clasificación sexual del trabajo hogareño, las posibilidades laborales que presenta, así como en su entidad de ámbito de sociabilidad, permite poner en cuestión algunos elementos de esa matriz de género. En este sentido, tanto la militancia como la red femenina se muestran imbricadas conflictivamente, cuestionando y reproduciendo algunos aspectos que caracterizan al hogar, entendiéndolo como otro espacio relevante en la conformación del comedor comunitario estudiado.

Imbricaciones, conflictos y modelos teóricos

La presentación precedente da cuenta de la yuxtaposición entre los distintos espacios simbólicos identificados. Tomando como punto de partida a cualquiera de ellos, es posible reconocer la emergencia de conflictos desencadenados por sus intersecciones con los restantes. Esta sucesión modular de emplazamientos y sus mutuas superposiciones se encuentran en la base del desarrollo de cada uno de estos espacios así como de sus diferentes focos de tensión.

Es a partir de estas constataciones que el presente trabajo manifiesta la dimensión polemológica de la cultura que destacaba Michel de Certeau (de Certeau, 1996). Sin embargo, consideramos que las múltiples imbricaciones y los entrelazamientos presentados cuestionan la circunscripción de la “polémica” que realiza este autor.

Cuando de Certeau ubica la conflictividad cultural exclusivamente a partir del *hacer del débil*, caracteriza a “la cultura” como un fenómeno producido en dos etapas sucesivas: una instancia de *definición espacial* invariable que permanece impenetrable bajo el control del *fuerte*; y un segundo momento, el de la *táctica*, en el cual los sectores desfavorecidos recrean (efímeramente) este espacio. De esta manera su planteo parte de proponer que “mil maneras de *hacer/deshacer el juego del otro*, es decir, el espacio instituido por otros, caracterizan la actividad, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener uno propio, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas” (3).

Según se puede observar en los apartados anteriores, la efectiva “red de fuerzas y representaciones establecidas” se constituyen, al menos en este caso, por medio de la interrelación de distintos procesos culturales. En este sentido, la configuración socio-simbólica resultante en el comedor emerge en las múltiples (y conflictivas) interdependencias entre distintos espacios que este proceso va recreando.

De esta manera, entiendo a la dimensión polemológica como constitutiva de la totalidad del proceso social y no como un epifenómeno (desviado o resistente pero siempre) producido a posteriori de la instauración de un orden (un *espacio* en el planteo decerteano). Si bien es posible interpretar los paseos de las migrantes bolivianas por calle 12 como un *escamoteo* del espacio de la manifestación definido por los/as militantes, consideramos que este análisis

perdería de vista tanto el valor que adquiere la red de mujeres en la definición del espacio de la “lucha” (al otorgarle densidad numérica) como la operatividad política hacia un espacio alternativo (el hogar) que esta red manifiesta.

En este sentido, por cultura se concibe aquí, siguiendo la recuperación de Jameson que realiza María Graciela Rodríguez, el “medio por el cual se negocia la relación entre grupos” (4).

La noción de “resistencia” que plantea Philippe Bourgois en “Pensando la pobreza en el gueto: resistencia y autodestrucción en el apartheid norteamericano” tampoco parece dar cuenta de las conflictividades que atraviesan el comedor comunitario estudiado. En su etnografía de los circuitos de venta de crack en East Harlem, este autor afirma que los traficantes portorriqueños desarrollan lo que llaman la “cultura de la calle”: un modelo de vida alternativo al promovido por las elites norteamericanas sustentado materialmente en la “economía de la droga”.

Bourgois afirma que la “cultura de la calle” es una “cultura de resistencia –o al menos de oposición– a la explotación económica y la denigración cultural y de clase” que padecen los inmigrantes latinos. El autor observa la dimensión resistencial de esta configuración cultural “en el rechazo de los bajos salarios y las deficientes condiciones laborales, así como en la celebración de la marginación como una prenda de orgullo” (5).

En el propio planteo del texto, sin embargo, aparecen elementos que permiten matizar la caracterización binaria, de oposición abierta, que se plantea. Al igual que lo relevado en el caso del comedor de la periferia platense, Bourgois menciona otros espacios en los que se adquieren disposiciones que van a ser recuperadas por la “cultura de la calle”.

El caso más significativo lo encontramos en lo relativo a las relaciones de género: “la pérdida de puestos [de trabajo] en el sector manufacturero (...) pone a los hombres frente a la creciente imposibilidad de cumplir los viejos sueños patriarcales de ser los proveedores todopoderosos de sus esposas e hijos” (6). A su vez, los puestos jerárquicos ocupados por mujeres blancas en muchos de los empleos formales a los que estos inmigrantes podrían acceder, los posicionaba en una situación que “la calle” calificó de “falta de respeto”. Esta “cultura” entonces no sólo mantiene relaciones conflictivas con el mercado laboral, sino que también adquiere sentido en relación con las relaciones de género que se entablan en el ámbito hogareño. Así, la “resistencia” a la opresión socio-racial explicaría solo un aspecto de este entramado simbólico.

Por su parte, Bourgois también reconoce que la oposición a la cultura convencional es solamente parcial. El ejemplo prototípico de reproducción de lógicas culturales más amplias se vincula al mito del éxito norteamericano: los jóvenes portorriqueños vendedores de crack “en su búsqueda del éxito siguen en sus más mínimos detalles el modelo yanqui de movilidad ascendente: hacia arriba por esfuerzo propio, gracias al esfuerzo y la iniciativa privada” (7).

Entonces, en lugar de “resistencia” encontramos una dinámica de imbricaciones conflictivas similar a la descrita para el caso de las mujeres bolivianas en el comedor comunitario objeto de este artículo. En ambas circunstancias se observa una circularidad de

lógicas que, en su devenir no exento de tensiones, van reformulando las instancias implicadas en el proceso. Así, desde el punto de vista de la cristalización cultural (Bourgois recorta “una cultura”) más que resistencia parece haber lo que Grignon y Passeron llamaron lógicas de alternancia y ambivalencia (Grignon y Passeron: 1989) en constante transformación.

Asimismo, la descripción que Edward Palmer Thompson realiza de las disputas económicas vinculadas a los precios del cereal en la Inglaterra del siglo XVIII nos presenta un modelo teórico que aporta algunos elementos para la conceptualización del fenómeno presentado. En su estudio de los “motines de subsistencia” este autor reconstruye una serie de aspectos que le permiten proponer al “pueblo” como un agente histórico: a través de estas prácticas, basándose en una visión tradicional de las normas y obligaciones de las funciones económicas de cada sector dentro de la comunidad, “los pobres” se oponían a la instauración paulatina de una nueva lógica (la de mercado) que tendía a transformar las formas de consumo populares.

Thompson afirma que “la multitud dedujo su sentimiento de legitimidad del modelo paternalista” (8) que imperaba durante los siglos precedentes. Este suponía que la comercialización debía ser, fundamentalmente, directa entre el agricultor y el consumidor. Dice Thompson: “los agricultores habían de traer su cereal a granel al mercado local; no debían venderlo mientras estuviera en las mieses, y tampoco retenerlo con la esperanza de subir los precios” (9). Así, los consumidores tenían prioridad en la compra y, sólo cuando sus necesidades estuvieran cubiertas, los comerciantes al por mayor podían hacer sus compras.

Según este autor, con las prácticas de mercado y la consecuente fluctuación de precios y escasez, la multitud recurrió al modelo de acción heredado del antiguo modelo que gozaba del consenso popular (Thompson, 1995: 270). De acuerdo con esta interpretación, el conjunto de premisas que constituían la “economía moral de la multitud” se habían formado en un proceso de largo plazo del cual participaban tanto los sectores populares como las autoridades gubernamentales. Así, los “pobres” valoraban el desempeño económico e intervenían sobre él en función de este corpus compartido, apropiándose de aquellos elementos que permitían legitimar y/o fortalecer sus intereses sectoriales. La “cultura” aquí, otra vez, emerge como el territorio común y, por lo tanto, el escenario de una disputa.

Es necesario reconocer que el planteo de Thompson enfatiza la comunicación entre los distintos sectores hasta agotar su constitución (su identidad) en estos procesos de intercambio. Por el contrario, lo planteado respecto a las mujeres bolivianas del comedor comunitario en cuestión manifiesta varios niveles de entrelazamientos pero que, quizás por esa misma multiplicidad, no termina de delimitar sus patrones de percepción y de comportamiento. De esta manera, al proponer una imagen fragmentada del espacio social, conformada por ámbitos interconectados pero no necesariamente unificadas en un único campo, este artículo se acerca más a las propuestas que identifican “modelos alternativos” de las distintas instancias sociales que a aquellas que plantean dinámicas oposicionales en las cuales se sutura el abanico de lo social.

Sin embargo, modelos como los de Thompson permiten pensar la confluencia de dinámicas divergentes en la constitución de los entramados sociales y simbólicos. En este sentido, al afirmar que la función económica del motín consistía en “lograr un término medio entre un precio ‘económico’ muy alto en el mercado y un precio ‘moral’ tradicional determinado por la multitud” (10) lo que propone es la participación de los sectores subalternos en la definición del orden social. Así, “los pobres” no resistirían la orientación del proceso social sino más bien la constituirían en su calidad de agentes históricos. El orden resultante, por lo tanto, sería el producto de la imbricación (desigual) de lógicas y sujetos diferentes.

Notas

1. Mariana hace referencia al funcionario que desarrolla las negociaciones con las organizaciones sociales. De todas formas es importante destacar que la totalidad de los nombres y apellidos que aparecen en este trabajo son ficticiales. De esta manera, se espera preservar la identidad de las fuentes.
2. Míguez y Semán, 2006: 28.
3. de Certeau, 1996: 22.
4. Rodríguez, 2008: 311.
5. Bourgois, 2006: 33.
6. Bourgois, 2006: 39.
7. Bourgois, 2006: 32-33.
8. Thompson, 1995: 237.
9. Thompson, 1995: 222.
10. Thompson, 1995: 279.

Bibliografía

BOURGOIS, PHILLIPPE, “Pensando la pobreza en el gueto: resistencia y autodestrucción en el apartheid norteamericano”. *Etnografías contemporáneas*. Año 2. Número 2, 2006.

DE CERTEAU, MICHEL, *La invención de lo cotidiano I* (Introducción y capítulos II y XII), Universidad Iberoamericana, México, 1996.

FONCECA, CLAUDIA, “Aliados e rivais na família”, en *Família, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre, 2000.

GRIGNON, CLAUDE y PASSERON, JEAN. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura* (Capítulo III), Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

MÍGUEZ, DANIEL y SEMÁN, PABLO. “Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”, en *Entre Santos, Cumbias y Piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos, Buenos Aires, 2006.

RODRÍGUEZ, MARÍA GRACIELA, “La pisada, la huella y el pie” en Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Graciela (comps.): *Resistencia y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

THOMPSON, EDWARD PALMER, *Costumbres en común* (Introducción, Capítulos IV y V). Crítica, Barcelona, 1995.